

真宗教義の根本的課題

——真宗の倫理——

貴山 明

『大経』第十八願抑止文を広説したと云われる悲化段は、一般的に生活規範の教誡を明かすものと云われている。この真宗の根本聖典に明らかにされた生活規範の教誡をよりどころにして親鸞教学と蓮如教学を把握して行くとき一見相反しているように思われる倫理との立場も、「念仏よりほかに往生の道をも存知し、また法文等をも知りたるらん」(『歎異抄』「第二章」)と云う真宗の根底に於いては一致しているように思われる。

一般的に生活規範の教誡は、ともすると、倫理と同一位置で解釈されてしまう危険性をもつ。しかしこの生活規範は真宗念佛者の生活規範を教示するものであり、直ちに倫理と同一視する事はできない。なぜなら倫理と真宗—宗教—は、その存在構造が全く異なっているからである。即ち、倫理は当為と存在との二律背反の上に成立するものであり、存在を当為に高めようとする所に倫理の必要性が出てくる。しかし真宗の倫理は、このような倫理の二律背反を越えて、存在がそのまま当為としてそこに矛盾対立のない立場——「いづれの行も及び難き身」

『歎異抄』と云う自身への悲歎が、「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなり」(『歎異抄』)と信じる否定的媒介になっている——であると考えられている。かくて倫理と真宗—宗教—との間には絶対的断絶があり、真宗—宗教—は倫理を越えたものであると云わなければならない。

それにもかかわらず真宗教義の源底には、『大経』第十八願抑止文のように常に倫理が渦まいている。しかるに先に述べたように倫理と真宗—宗教—の間には絶対的対立がある。そうであるならば『大経』第十八願抑止文に見られる倫理もわれわれが一般的に考える倫理とは全く異なるものでなくてはならないのではなからうか。真宗に於ける倫理が「倫理ならざる倫理」「無規定の規定」などと言う逆説的な表現で語られる所以も実にここにあるのではなからうか。

一

真宗の倫理を見ようとする時、我々はまず、宗祖が浄土真宗の根本聖典とした『大経』の上に尋ね求めなければならないであらう。

宗祖は『教行信証』『教巻』の最初に

「夫願『真実教』者則『大无量寿经』是也」

と説き、『大経』を真実之教を表わすものとし、この大意を結び

「是以説『如来本願』為『経宗教』、即以『仏名号』為『経體』也」とされた事によっても明らかのように、この経が真実之教であ

る最も根源的な理由は、如来の本願名号を説くものに外ならない事が示されている。このことについて稲葉秀賢先生は、「如来の絶対的慈悲の立場を明かすものとして本願を説くことが『大経』の目的であり、その如来の絶対的慈悲の立場を成立せしめるものは、人間の存在に於ける倫理道德を越えた罪惡深重・煩惱熾盛の生死海である。」（『真宗の倫理』）と述べられている。宗祖が『大経』を浄土真宗の真実之教を表わすものとされた所以もそこにあるのではなからうか。その如来の絶対的慈悲の世界を表わしたものが、『大経』によれば、四十八願を要約されたと云われる第十八願である。

「設我得_レ仏、十方衆生、至_レ心信樂欲_レ生_レ我國、乃至十念、若不_レ生者、不_レ取_二正覺_一、唯除_二五逆誹謗正法_一」

しかるにこの願に於いて如来の絶対的慈悲、即ち如来の攝取は無媒介には開示されず、そこに「唯除_二五逆誹謗正法_一」と云う（釈尊の）抑止の文が置かれていっていることである。この抑止の文に真宗の倫理のすべてが述べつくされているように思われる。そしてこの抑止の文を自己の問題にした時、如来の攝取は無媒介に開示されるのであろう。即ち抑止の文の意図は、我々が逆謗の罪をおかしていることを自覚せしめるにあるのではなからうか。そしてこの逆謗の自覚が如来の攝取を絶対的なものとするのであろう。そしてこのことは又、逆に如来の絶対的慈悲は、我々に逆謗の罪をいよいよ自覚せしめることとなるのであろう。なぜなら『大経』は如来の本願を説く事を宗とする經典だからであり、仏教に於いて如来とは絶対の真理だからである。この

ように攝取と抑止と云う救済の絶対的否定が否定契機となり、如来の絶対的慈悲が保証されている。ここに「真宗教義の根本的課題」がある。

先に逆謗の罪と言ったが、その逆謗の罪とは一体いかなるものなのであろうか。

宗祖は『教行信証』『信巻』に於いて溜州慧沼の『最勝王經疏』を引用し、大・小二乗の五逆とがあることを述べている。即ち小乗の五逆とは、

「一者故思殺_レ父、二者故思殺_レ母、三者故思殺_レ羅漢、四者倒見破_二和合僧_一、五者惡心出_二仏身血_一」

の五つであり、大乘の五逆については、

「一者、破_二壞塔_一、焚_二燒經藏_一、及以盜_二用三宝財物_一。二者、謗_二三乘法_一言_レ非_二聖教_一、輕破留難、隱蔽落藏。三者、一切出家人、若戒・無戒・破戒、打罵苛責、説_レ過禁閉、還俗驅使、債調斷命。四者、殺_レ父、害_レ母、出_二仏身血_一、破_二和合僧_一、殺_二阿羅漢_一。五者、謗無_二因果_一、長夜常行_二十不善業_一。」と説かれている。

古来『大経』第十八願抑止文に五逆が挙示されていることについて、一説では、仏法を弘め信仰を現実的なものとする為の方便であると云われる。その理由としては、「唯除五逆誹謗正法」と云われる一文は釈尊の抑止であって、如来の攝取ではないことであると云われる。しかし私には、五逆を方便であるとするには首肯できない。なぜなら五逆は、人間が本来持っている罪であり——我々がその罪を自覚できない所に五逆と云

う抑止の重要性があるのではなからうか——仏法を弘めると云うような方便ではなく、釈尊自らの現実体験に即した生々しい告白の言葉なのではなからうか。だからこそ宗祖も『歎異抄』第三章に、「煩惱具足のわれらは、いづれの行にても生死をはなるゝことあるべからざるを、あはれみたまひて願をおこしたまふ本意、悪人成仏のためなれば、他力をたのみたてまつる悪人もとも往生の正因なり」と説かれているのである。又このことが浄土真宗の根本教義であることから、方便ではないことが首肯できるのであろう。

次に誹謗正法とは、仏教を謗することを云う。『論註』「卷上」に誹謗正法を解して、

「問曰。何等相、是誹謗正法。答曰。若言『无仏、无佛法、无菩薩、无菩薩法』。如是等見、若心自解、若從他受、其心決定皆名誹謗正法。」

と説かれている。このように誹謗正法とは、仏法を否定することであり、仏法に背くことである。このような逆謗の罪は、人間が倫理的に世間の法を守っているとしても、自覚的には「五逆誹謗正法」のものと云わなければならない。即ち人間の存在性そのものが「五逆誹謗正法」の罪障を引き起こすものである。

釈尊の抑止に於いての究極の目的は、罪障の自覚であり、その自覚を契機として如来の絶対的慈悲は無媒介に成立する。ここに於いて罪障の自覚も如来が衆生をして自覚せしめるものであることは当然である。宗祖が『歎異抄』第一章に於いて

「弥陀の誓願不思議にたすけられまひらせて往生をばとぐるなりと信じて、念仏まふさんとおもひたつこゝろのおこるとき、すなはち摂取不捨の利益にあづけしめたまふなり。」

と説かれているのもこのことを如実に物語るものである。

このように第十八願文の抑止は、逆謗の自覚によって如来の摂取が無媒介に広がって行くことを説いているのであるが、この第十八願を見るかぎりでは、逆謗の自覚によって救われると云う概念的なもののしか把握しえない。そこに具体的把握としての悲化段開示の所以があるのであろう。従って我々は第十八願抑止の文を広説したとみられる下巻悲化段の文に説かれる罪障の自覚の問題を真に把握する事を通して、真宗の倫理についてより明瞭に把握して行きたい。

二

第十八願の摂取と抑止の關係は『大經』下巻に於ける「易往而無人」の前後に展開される教説とみごとに照応しているといえよう。即ち「易往」の二字は前來說かれた如来浄土の因果を説くものとして如来の摂取を示し、「而無人」の三字は以後説かれる釈尊の悲化、即ち釈迦の抑止に対応する。この「易往而無人」の語について『御文』二一七は適確に把握し、

「安心をとりて弥陀を一向にたのめば、浄土へはまいりやすくけれども、信心をとるひとまれなれば、浄土へはゆきやすくして人なしといへるはこの經文のこゝろなり。」

と説かれている。その信心をうるのはまれであると云う所に釈

尊の悲化がなされなければならなかった所以があるのではなからうか。だからこそ悲化段——撰述について種々問題はあるとしても——をもうけ、「罪障ある人間」と云う自覚を与えているのであろう。そしてそれは、悲化段が宗教的世界への否定契機としての倫理と宗教的世界にかえった倫理との二重的な意味で説かれている事からも想像できる。さて、先に述べた倫理の二重的な表現を端的に云えば、宗教生活に具わる自然法爾な生活と如来の絶対的慈悲をうける所の善惡の自覚としての釈尊の勸誡との二つになろう。

悲化段の位置づけは古来幾多の説があるが、私は深諦院慧雲師の説により、正宗分、釈尊の勸信誠疑を二つに分け、一つを弥陀招喚部、二つを釈迦発遣部とし、この発遣部に悲化段を置きたい。そうすれば悲化段は、大きく分けて二つになる。即ち、三毒段と五惡段である。——この位置づけが一般的である。——ここで、悲化段の内容を右に述べた説にそって把握して行くことにしたい。

第一に三毒段の主なる目的は、我々が煩惱具足の凡夫であると言ふ自覚を説きながらその自覚によって如来の大悲心は無媒介に明かされることを説くことにある。内容的には「誨不急之事」と云う教誡を述べ、貪欲・瞋恚・愚痴の三毒に要約し説かれている。この三つは、十惡の中の意業に属している。この三毒段に身・口二業を挙げず意業のみをあげたのは、十惡は意業にその中心があるからであらうか。三毒段に説かれる罪障は、人間が存在したその時からだれもがもっているものであろう。

だから三毒の訓誡は、単に客觀的に把握するものでなく常にその罪障を自覚するものでなければならぬ。そしてその自覚に於いて如来の大悲心は無媒介に受けるものである。即ち、仏の教誡に対し弥勒の領解として「今得値仏、復聞無量寿仏声。」と述べている。ここで釈尊は、弥勒乃至諸天人に対して三毒の訓誡を説かれただけであるが、弥勒はそこに於いて無量寿仏の声を聞きとっている。この事實は極めて重要な意味を持つていると云わねばならない。罪障は単なる罪障でなく、その罪障を通して我々が無量寿仏の声を聞き、そうした罪障の自覚に於いて始めて如来の大悲心を受けうることを教示するのである。

第二に釈尊は、五惡を改め五善を持たし五惡段の文を明かされている。古来五善・五惡が何であるかと云う説について三説があるが、これを一覽すれば次のようになる。

五惡	五善
五戒	五常
殺生	仁
偷盜	義
邪淫	礼
飲酒	智
妄語	信
	瞋恚 愚痴
	殺生 偷盜
	邪淫 妄語
	兩舌 惡口
	綺語 貪欲

私は稻葉秀賢先生の説（『親鸞の倫理』）をとり五惡を十惡に配当させたい。なぜなら五惡段の内容から見てそれが最適であると思考するからである。

五惡段に説かれる五善・五惡は、五惡をして五善に至らしめ

る倫理性だけが説かれるのではなく、五惡の自覺により自然法爾に五善が修せられると云う実践面も説かれている点に注意しなければならない。五惡段を総じて、

「汝等能於『此世』端『心正』意、不『作』衆惡、甚為『至德』。十方世界最無『倫匹』。」

と説かれているのはこのことを物語るものなのであろう。しかし不作衆惡より大なる至德はないにもかかわらず我々の現実にあつては、五惡・五痛・五燒が因果と結んで満ちあふれている。そこに積尊の悲化があるのであろう。即ち、積尊は、

「今我於『此世間』作『仏』、処『於五惡・五痛・五燒之中』、為『最劇苦』、教『化羣生』、令『捨五惡』、令『去五痛』、令『離五燒』、降『化其意』、令『持五善』、獲『其福德』、度『世・長壽・泥洹之道』。」と説き、五惡を誡め五善を勧められている。

五惡の内容を見ると問題点は、第一惡に述べられるように罰は罪を犯した者が自らに課するものであることであらう。次に、第二惡に説かれている「都無義理不順法度」と云うことの意味を考えてみると、人は他を欺くことによって自らの名利を追い求めるものであろう。

この積尊の悲化が、蓮如教学に於いては仁義為先の教えに結びついていると考えられる。しからばこの五惡段を説かれた意趣は一体いずこにあるのであろうか。それは、

「我哀『愍汝等諸天人民』、甚『於父母念』子。今我於『此世間』作『仏』、降『化五惡』、消『除五痛』、絶『滅五燒』、以『善攻』惡、拔『生死之苦』、令『獲五德』、昇『無為之安』。」

と説かれる經説の上にみごとに見出すことができるであらう。この五惡段に説かれる訓誡は、人間の存在から始まる「倫理ならざる倫理」の自覺、宿業の自覺の問題なのではなからうか。

ところで悲化段には「王法」と云う注目すべき文字が四ヶ所に使われている。即ち、「世有『常道』、王法牢獄」(『譬如王法痛苦極刑』)「今世現有『王法牢獄』」(『亦復不畏王法禁令』)とある。真宗の倫理をみる時、中心的な問題となるのは、王法と仏法と云うことであり、従つて、その意味からも私は、進んで、王法と仏法の立場から真宗の倫理をより明確なものにした。しかるに、『大經』に於いては、これら王法の世界を牢獄・痛苦極刑・禁令の世界と説かれている。したがつて、これら王法の世界が仏法とどのような関係にあるのかは、この經説だけでは充分に把握することはできない。この王法と仏法の関係を明らかにするために、宗祖に於ける王法と仏法の立場を明確にし、もつて真宗の倫理を明らかにして行きたい。

三

宗祖は、『教行信証』(「信卷」)に於いて「夫仏説『難治機』、『涅槃經』(『北本卷二』)言。迦葉、世有三病、其病難治。一謗大乘、二五逆、三闍提。如是三病、世中極重。」と説き謗法・五逆・闍提が難治難化の機である事をあげ、『涅槃經』の文を引用している。その内容に言及する暇はないが、我々が注意しなければならない点は「五逆罪を犯している私である」と自覺することであらう。宗祖にあっては、『歎異抄』第三章に「煩惱具足

のわれら」と自覚しておられるように、その罪障から脱れようとはせず、むしろその苦を受けられるものであった。思うに宗祖は、その罪障から脱れることは、この苦を真に受けることであると自覚されたのであろう。即ち、宗祖は『涅槃経』の引文を終り私釈を施して、

「是以、今扱大聖真説、難化三機、難治三病者、憑大悲弘誓、歸他信海、矜哀斯治、憐憫斯療。喻如醍醐妙藥療一切病、濁世庶類、穢惡群生、応求念金剛不壞真心、可執持本願醍醐妙藥也。応知」

と結んでいる。この事は難化難治の自覚の上にこそ成り立つことであらう。ここに抑止の聖意があるのではなからうか。

更に、『教行信証』『信巻』に於いて注目すべき言葉がある。『涅槃経』を引用し、

「法有二種、一者出家、二者王法。王法者、謂害其父、則王国土、雖云是逆、実无有罪」

と説かれているのがそれである。この一文は六師外道の一人蔵徳の言葉であるが、王法とはこのようなことを云うのであろうか。この一文の解釈について金子大栄先生は、(口語訳教行信証)「王法と仏法を異なるものと考え、罪人の殺されることは王の力に依るものではない。定められた法に依ることである。それ故に王は、法を定めてもその法には王も順わねばならない。」と述べられている。この「王法と仏法が異なるものである」と考える所に六師外道の大きなまちがいがあったのではなからうか。王法と仏法は、異なるものでなく同一次元のものであろう。この

王法と仏法について宗祖が、『教行信証』『化身土巻』に於いて『末法燈明記』を引用し

「夫範衛一如以流化者法王、光宅四海以乘風者仁王。

然則仁王・法王・互顯而開物、真諦・俗諦遞因而弘教」

と説き明かされている事は、とりもなおさずその真意を知り得たからであらう。思うに教誡の外面に拘泥して、徒に外面の美を願って内面に生きる宗教を知らない人は、大聖の教義からはなだしく遠ざかるものであると云えよう。しかるに宗祖にあっては、自己すなわち罪障の自覚が常に問題となっていることは、今の『末法燈明記』の引用を見ても明らかであって、それは二諦相依の教えに立脚せられるごとくであるが、そのことを明確にしめす教説は見出しえない。しかし宗祖の王法為本の教説を物語るものとして、我々は『皇太子聖德奉讃』をみおとして通りすぎることはできない。即ち、

仏智不思議の誓願を 聖德皇のめぐみにて 正定聚に帰入して 補処の弥勒のごとくなり

和国の教主聖德皇 広大恩徳謝しがたし 一心に帰命したてまつり 奉讃不退ならしめよ

などあるのを見ると、王法為本ととるべき教説がある。かくてそれは宗祖が、王法為本の思想が聖德太子以降一貫した思想であったという領解に立脚せられていたことを物語るものといえようか。われわれは二諦の問題を蓮如教学の上から明確に見出しに行くことによって真宗の倫理を更に把握して行きたい。

四

もつとも王法と仏法と云う二諦相依の教えは、覺如上人の時代に早くもその萌芽を見出すことができる。覺如上人にあっては『改邪鈔』に

「それ出世の法においては五戒と称し、世法にありては五常となづくる仁・義・礼・智・信をまもりて、内心には他力の不思議をたもつべきよし師資相承したてまつるところなり。」とあり、又存覺上人に於いては『破邪顯正鈔』に、

「仏法・王法は一雙の法なり、とりのふたつのつばさのごとし、くるまのふたつの輪のごとし、ひとつもかけては不可なり。」と説かれてゐる。しかし蓮師ほど鮮かに二諦相依の教えを強く説いた人は未だいないと思われる。

蓮師の最大の志願は、衰退した御一流の再興にあったと云われる。宗祖以後宗教生活の本質的契機として教団が生まれたのである。およそ教団とは信仰を同じくする者の協同体であり、その事は即ち信仰を代表する自らの本質を反省し、それによって世俗に働きかける所に教団の任務があろう。このような教団の本質的意義を最も深く自覚していたのが蓮師その人であったのではなからうか。蓮師は『聞書』に於いて、

「一、一宗之繁昌と申は、人の多くあつまり、威の大なる事にてはなく候。一人なりとも人の信を取るが一宗の繁昌に候。」と説かれるように、教団の本質に対する反省と教団の使命が真に自覺されている。この教団の本質に対する反省と使命が王法為本・仁義為先の教誡となつて表面化したのではないだろうか。

一般的に王法為本・仁義為先の教誡は真宗教義から遠のいてゐると云われるが、けつしてそうではなく、王法為本・仁義為先と云う事は真宗念仏者として当然のことではなからうか。

その当然の事がなされない現実教団であると云う蓮師の悲しみが、王法為本・仁義為先の教誡をあえて表面化しなくてはならなくなつたのではなからうか。それ故に蓮師は、衰退した御一流の再興のために王法為本・仁義為先の教誡を表面化したのではなく、現実教団に対する深い悲歎が王法為本・仁義為先の教誡となり、その結果として衰退した御一流の再興となつたと思われる。

さて、蓮如上人が王法為本・仁義為先の教誡を説かれた遺文を見ると、蓮師が王法為本を明確に表現されてゐるのは、文明五年十一月以後のことである。即ち真宗門徒の守る十一ヶ条〔帖外〕二の掟以降のものである。

定

於「真宗行者中」可「停止」細事

一、諸神並仏・菩薩等不可「輕」之事。

一、諸法諸宗全不可「誹謗」之事。

一、以「我宗振舞」対「他宗」不可「難」之事。

一、物忌事就「仏法」之方「難」无「之」、他宗並対「公方」堅可「忌」事。

一、於「本宗」以「无」相承「名言」恣「仏法」讀嘆、旁不可「然」間事

一、於「念仏者」一國可「專」守護・地頭、不可「輕」之事。

一、以「无智」之身「対」他宗「任」雅意、我宗之法儀无「其憚」令「

讃嘆、不_レ可_レ然事。

一、於_二自身_一未_二安心決定_一、聞_二人詞_一信心法門讃嘆、不_レ可_レ然事。

一、念仏会合之時、不_レ可_レ食_二魚鳥_一事。

一、念仏集会之日、於酒失_二本性_一不_レ可_レ吞之事。

一、於_二念仏者中_一恣博突可_二停止_一之事。

右此十一ヶ条於_レ背_二此制法之儀_一者、堅衆中可_二退出_一者也。

仍制法狀如_レ件

文明五年十一月 日

この十一ヶ条の掟と同様の内容のものとして、『御文』二ノ三・二ノ六・三ノ十・四ノ六等がある。

『掟の御文』は古来伝統的に重視されているようであるが、この『御文』の中には常に「当流にたつところの他力信心を内心にふかく決定すべ」きことが説かれている。掟は「当流聖人のおきて」である。このことは即ち『歎異抄』「第二章」に「仏説まことにおはしまさは……親鸞がまふすむね、またもてむなしかるべからず」と説かれているように、『御文』が「当流聖人のおきて」であるならば、又『御文』は「如来の直説である」と云うことも云えよう。従って、『御文』は蓮師の言葉であるが、蓮師の創説ではないと云えよう。

先に二諦相依と云う語をもちいたが、仏法とは信心為本の教義によって真宗教義の根本を意味したものであり、王法は一般的に定義すれば、常に出家発心のかたちを本とせず、捨家棄欲のすがたを標せず、世間通途の義に順じ、人間のありのままの

すがたにまかせて世を過ぐすと云う在家宗教として、世間並みの道徳生活を営むにある。しかし真宗の王法は、常に自覚されるものであり、そこには「せずにはいられぬ」道徳生活があるように思われる。その立場に立つと『掟の御文』は、社会生活に妥協したものでなく、そこには最も深刻な現実批判があると考えられる。かかる現実反省を通した所にこそ、仏法と王法の眞の融和（二諦相依の教説）があると云えよう。ここに於いて真宗の倫理は、倫理を越えたものであると云えよう。

○ ○ ○

浄土真宗は、如来の本願を聞信することに、その宗要がある。即ち「罪惡深重、煩惱熾盛の衆生をたすけんがための願」の信知である。しかるに、我々の現実生活にあっては、罪惡深重・煩惱熾盛のための故にその本願に覚める事がまれなところにこそ実に釈尊の悲化がなされなければならなかったのであり、その悲化によって如来の絶対的慈悲の立場が明らかにされてくるのである。宗祖が『歎異抄』に「煩惱具足のわれらは、いずれの行にても生死をはなれることあるべからず」と説かれていることは、正しく自力作善をもっては本願の信知はありえないことを示すものであり、そうしたむなしき現実の自己を反省せしめられるところに他力本願の宗教の普遍性と必然性が物語られている。蓮師は「掟は当流聖人の掟」と述べているように、そこに説かれることも、最も深刻な現実批判の上に出てきたものであったといえよう。そこに於いて蓮師の立場は宗祖の立場と同一であって決して異なるものではないといえよう。